

دین و اخلاق در جامعه‌گرایی دورکیم و نقد آن

مسلم محمدی*

چکیده

امیل دورکیم جامعه‌شناس نامدار فرانسوی با بنیان‌گذاری مکتب جامعه‌گرایی، دین و اخلاق را در پرتو جامعه، ترجمه و توجیه نموده است. او افراد را موجوداتی صرفاً منفعل و تصمیم‌پذیر و بدون برخورداری از هویت و شخصیت ذاتی می‌انگارد که در صورت هم‌بسته شدن با یک گروه و حزب، صورت و کمال انسانی به خود می‌گیرند.

هم‌چنین دین نماد و سمبل جامعه است و تنها از آن رو که سبب اجتماع مردم در برخی عقاید و مناسک مشترک است اعتبار می‌یابد، تا بدان‌جا که در فرجام، دین مخلوق و دست‌ساز جامعه می‌گردد. در مجموع، گزاره‌های بنیادین و متافیزیک اعتبار و شخصیت نمی‌یابند جز در گرو خواست و خرد جمعی. در این پژوهش اثبات خواهد شد که تن دادن به خواست و اراده جمعی و ترجمه‌های گوناگون و گاه متناقض جوامع، به نسبت‌گرایی و پلورالیسم دینی و اخلاقی می‌انجامد و در نتیجه، هیچ گزاره ارزشی و اعتقادی را نمی‌توان برخورداری از ثبات، عینیت و حسن یا قبح راستین دانست و ارزش آن‌ها در حد یک قرارداد اجتماعی تنزل می‌یابد.

علاوه این‌که، عدم هم‌گرایی دورکیم با اکثریت جامعه، به پارادوکس و خودستیزی و در نهایت، به نفی جامعه‌گرایی خواهد انجامید.

واژه‌های کلیدی: ۱- دورکیم ۲- دین ۳- اخلاق ۴- فرد و جامعه

۱. طرح مسأله

"جامعه‌گرایی" به عنوان نگرشی نوین، در قرن ۱۹ شکل گرفت. حرکت اولیه آن را کارل مارکس (۱۸۱۲-۱۸۸۳م) آغاز کرد. جمله معروف او در محوریت جامعه و ضدیت با

* پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم

دین این بود که «دین افیون توده‌هاست». پس از او، امیل دورکیم فرانسوی^۱ (۱۹۱۷-۱۹۵۸م) آمد و به صورت رسمی و در کنار دیگر علوم و مکاتب، جامعه‌گرایی را مطرح نمود. او جامعه‌شناسی را از یک دانش محض که به بررسی پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد، به معیار و ملاکی برای شناخت و ارزش‌گذاری رفتارهای اخلاقی انسان‌ها مبدل نمود؛ به دیگر بیان، دورکیم به جای این‌که به هست‌ها و واقعیت‌های موجود در میان گروه‌های مردمی بپردازد، به بایدهای اخلاقی و ارزشی مبتنی بر جامعه‌محوری روی آورد و یکی از مکاتب حوزه فلسفه اخلاق با عنوان جامعه‌گرایی را بنیان نهاد. او درصدد به اثبات رساندن استقلال جامعه‌شناسی از روان‌شناسی بود. هم‌چنین قدرت نیروی اجتماعی نسبت به نیروی فردی را آشکار و مشروعیت علمی جامعه‌شناسی را به اثبات رساند (۲، ص: ۷۸).

گذشته از این‌که دورکیم سر و سامانی به علم جامعه‌شناسی داد و نظریه جامعه‌شناسی دین را نیز به تکامل رساند (۲۷، ص: ۷۶)، او گفت: شهر خدا چیزی نیست جز بازتاب شهر انسان (۱۹، ص: ۲۰۰).

از منظر دورکیم، تنها جامعه هست که می‌تواند تعیین‌کننده معانی و مصادیق خوب و بد باشد، هرچند بدان‌جا بینجامد که گاه برداشت‌های اقوام و ملل، نه تنها متفاوت، بلکه متضاد باشند؛ مثلاً گروهی که کودک‌آزاری، هم‌جنس‌بازی و سقط جنین را مذموم و دسته‌مقابل که آن‌ها را ممدوح می‌پندارند، به یک اندازه بهره‌مند از حقانیت و نیکویی می‌باشند و هیچ‌کدام به صرف این‌که برخوردار از پشتیبانی یک قوم یا گروه می‌باشند، بر دیگری برتری ندارند. این همان نسبییت‌گرایی و بی‌ثباتی اخلاقی است که پیامد آشکار جامعه‌گرایی دورکیم است.

۲. دیدگاه‌ها

نظریات جامعه‌مدارانه دورکیم که منتهی به مباحث اخلاقی و اعتقادی می‌گردد، دو گونه است:

۱. سرآمدترین نظریه او نگاه استقلالی و عین‌گرایانه به خواست و اراده جمعی است که تمام رویکردها و اراده‌های فردی در درون آن محو می‌گردد، زیرا تمام افراد باید خود را با فرمان‌های اخلاقی صادر شده از سوی جامعه هماهنگ نمایند، در غیر این‌صورت، قدرت قهریه گروه‌های مردمی، افراد را به اطاعت واداشته، آن‌ها را در ارزش‌های اخلاقی، مطیع خود می‌نمایند.

دین و اخلاق در جامعه‌گرایی دورکیم و نقد آن ۵

۲. دیگر زیربنای فکری دورکیم نگاه غیر مستقل به دین است که دین را صرفاً از آن رو که کارکردی اجتماعی دارد می‌پذیرد، نه از آن رو که خود فی‌ذاته حامل و حاوی حقایق ماورایی می‌باشد.

بنابراین نگاه جامعه‌محورانه دورکیم از زوایای گوناگون، به نادیده انگاشتن گزاره‌های ارزشی و قدسی می‌انجامد؛ چه از نظر اولویت دادن جامعه در ارتباط آن با افراد و چه ارزش یافتن دین بر مقیاس جامعه. علاوه این که او به صراحت، اخلاق را ساخته و خواسته جامعه و روح جمعی می‌داند و آن را به وادی نسبت‌گرایی اخلاقی می‌کشد.

۳. جامعه چیست؟

از جمله شاخص‌ترین ارکان فکری امیل دورکیم، تمایز و گسست میان فرد و جامعه به عنوان دو واقعیت جدا از هم می‌باشد. جامعه نیز همانند فرد دارای روح و شخصیت مستقل می‌باشد که از آن به وجدان جمعی یا حیات اجتماعی تعبیر می‌کند و بلکه بالاتر از افراد بوده، تأثیرگذار حقیقی بر اخلاقیات بشر است.

او جامعه را این‌گونه تعریف می‌نماید: ^۲ جامعه مجموعه‌ای از افراد یا گروه‌های انسانی است که سنت‌ها، آداب و رسوم مشترک، آنان را به یک‌دیگر پیوند داده است و آن‌ها برای بقای خود با یک‌دیگر همکاری می‌کنند و سازمان‌های متعددی را به وجود می‌آورند (۱۳، ص: ۲۸).

اهمیت و ارزش جامعه از نظر دورکیم تا آن‌جا اهمیت دارد که در این باره گفته‌اند: مفهوم "وجدان جمعی" نخستین فکر اصلی دورکیم است که در سطح اول اندیشه او قرار دارد و عبارت است از مجموعه باورها و احساسات مشترک در حد وسط یک جامعه که دارای حیات خاص خویش است (۱، ص: ۳۶۴).

۴. فرد و جامعه

از نظر دورکیم، جامعه خارج از فرد، قبل از فرد، مقدم بر فرد و تحمیل شده بر فرد است که فرد هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن ندارد و خود عمومی و مستمر است، نه تصادفی (۲۱، ص: ۴۴). دورکیم برای جامعه اصالت و عینیت قائل بود و می‌گفت جامعه جزئی از طبیعت و برترین تجلی طبیعت است و قلمرو اجتماعی قلمرو طبیعی است (۱۴، ص: ۲۵). وی از آن‌جا که پدیده‌های اجتماعی را به عنوان پدیده‌های طبیعی می‌دید، آن‌ها را با استفاده از همان روش‌های علمی مورد استفاده در علومی مانند فیزیک و شیمی مطالعه می‌کرد (۲، ص: ۷۷). او خود در این باره تصریح می‌کند: باید پدیده‌های اجتماعی

را بیرون و مانند اشیای بیرونی مطالعه کرد و با آنها نیز باید همانند اشیای رفتار کرد و در جست و جو و اکتشاف وقایع اجتماعی، باید سعی کرد آن‌ها را از جنبه‌ای در نظر گرفت که از تجلیات فردی خود جدا ظاهر شوند (۱۳، صص: ۶۹-۵۱)، زیرا آن‌ها طبیعتی جز طبیعت ما دارند (۲، ص: ۱۲۸).

وجدان جمعی نزد دورکیم به اندازه‌ای از اصالت و محوریت برخوردار است که دست یافتن به تمام اوصاف انسانی مرهون آن است. برخی از امتیازات که مترتب و مبتنی بر اجتماعی زیستن است عبارت‌اند از:

۱. تبدیل کننده حیوانیت بشر (۱، ص: ۴۲۰) به انسان، یافتن صورت انسانی و دست یافتن به کمال آن (۲، ص: ۱۹۶)؛
۲. رهایی از تمایلات فردی و به انضباط اجتماعی رسیدن (۲، ص: ۳۸۸)؛
۳. فهم واقعیات مذهبی، اقتصادی، نظرات حقوقی و اخلاقی (۴، ص: ۱۱۰)؛
۴. منبع اصلی نشاط و نیروی حیات روحی (۲۷، ص: ۷۷)؛
۵. خصوصیت دادن به هر چه می‌اندیشد (۱۴، صص: ۶۱۶-۶۱۵)؛
۶. تعریف، تحلیل و توجیه همه مفاهیم اخلاقی، مانند خوب و بد و باید و نباید (۲۴، ص: ۶۷).

دورکیم در اثبات اصالت جامعه، راه‌های ممکن را می‌پیماید و به سؤالات و محذورات احتمالی پاسخ می‌دهد تا امکان اطلاق یک مکتب انسانی را بر آن هموار نماید. از این رو در رد این مطلب که اصل و ریشه نخستین پدیده‌های اجتماعی افرادند نه جامعه، گفته است: کل عین مجموعه اجزای خود نیست؛ چیز دیگری است. خواص کل با خواص اجزای آن متفاوت است، همان‌گونه که تفاوت بسیاری از موجودات از لحاظ ترکیب است نه مواد (۱۳، صص: ۱۲۹-۱۳۰). از این رو، از نظر او، ما انسان‌ها تا اعماق وجود خود، اجتماعی هستیم و عمیقانه به گروه خود تعلق و تکیه داریم (۲۷، ص: ۷۷) و حتی آگاهی جمعی چون آگاهی آگاهی‌هاست، برترین شکل روحی می‌باشد (۱۴، ص: ۶۱۵).

دورکیم به همان اندازه که در بیان عظمت و جایگاه خواست جمعی می‌کوشد، از طرف مقابل نیز بر آن است تا ارزش‌های فردی را بی‌ارزش و کم بها جلوه دهد، و یا دست‌کم نسبت به وجدان جمعی، افراد را محو و نادیده بیانگارد، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی را بی‌ارتباط با هم معرفی نماید و همان‌گونه که او خود تأکید و تصریح می‌نماید، همان شکاف میان زیست‌شناسی و علوم فیزیک و شیمی را میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به اثبات برساند. به باور او، تبیین پدیده‌های اجتماعی به وسیله پدیده‌های روانی تبیینی است که در نادرستی آن تردیدی نیست (۱۳، ص: ۱۳۱).

از این رو، فرد نه تنها از جامعه گسسته است، بلکه موجودی صرفاً منفعل و متأثر است و از هرگونه اراده تأثیرگذار بر خود و دیگران بی‌بهره و صرفاً بازیچه‌ای است در دست نیروهای جمعی (۱، ص: ۳۸۴)؛ زیرا جامعه در راستای دنبال نمودن اهداف خاص خود، از افراد می‌خواهد که منافع خویش را فراموش کنند و در خدمت او باشند؛ از این رو، ما به قواعدی گردن می‌نهمیم که نه ساخته‌ایم و نه خواسته‌ایم؛ قواعدی که حتی گاه با علایق و بنیادی‌ترین غرایز ما مخالفاند (۱۰، ص: ۹۶). به همین علت، کنش اخلاقی راستین، در فدا کردن برخی از میل‌های فردی برای خدمت به گروه و جامعه نهفته است (۱۹، ص: ۱۹۶) و هر قدر هم وجدان جمعی گسترده‌تر و نیرومندتر باشد تعداد کردارهایی که جرم شمرده می‌شوند، یعنی با فرمان‌های اجتماعی و وجدان جمعی مقابله می‌کنند بیشترند. ملاک جرم آن نیست که مجرم نسبت به خدا یا طرز تلقی خاص ما از عدالت، گناه‌کار باشد؛ بلکه مجرم کسی است که در یک جامعه معین، از قواعد مدنی آن سرپیچی کرده است (۱، ص: ۹۸). دورکیم پا را فراتر از این نیز می‌نهد و نه تنها مخالفت با اراده جمعی و حرمت شکنی نسبت به آن را جرم می‌داند که در نهایت، فرد با مقاومت و قدرت جامعه، به اطاعت دوباره برمی‌گردد، بلکه حتی نیت درونی در تعدی و عصیان نسبت به روح حاکم بر جامعه را نیز به عواقبی ناگوار هشدار می‌دهد. او همان‌گونه که در کتاب *صور بنیانی حیات دینی*، نسبت به توانمندی جامعه بر درون ذات افراد تصریح می‌کند، هم‌چنین بر این باور است که جامعه بر اعضای خود فشار می‌آورد تا از بروز هر گونه جدایی در افکار و اندیشه‌های بنیادی جلوگیری کند و حتی اگر در ذهن خود بکوشیم از قید این مفهوم‌های بنیادی رها شویم، در آن‌جا نیز چیزی در ما و بیرون از ما وجود دارد که چنین اجازه‌ای را به ما نمی‌دهد. بیرون از ما پنداشت مردم است که در کار ما داوری می‌کند، ولی بالاتر از آن، چون جامعه در درون ما حی و حاضر است، در برابر این‌گونه خواهش‌های زودگذر انقلابی می‌ایستند (۱۴، صص: ۲۳-۲۴).

بنابراین برخی زوایای فکری دورکیم به جامعه را این گونه می‌توان ترسیم نمود:

۱. جامعه نه تنها مانند یک انسان، موجودی زنده است، بلکه روح و حیاتی فراتر از افراد دارد که هم حاکم و هادی آن‌ها است و هم به آن‌ها شخصیت و کمال انسانی می‌دهد. از سوی دیگر، به جامعه به عنوان پدیده‌ای طبیعی نگریسته می‌شود تا از ابعاد فردی و روان‌شناسی حتی دور بماند.

نکته جالب توجه این است که هرچند این دو صفت متضادند (یکی حیات داشتن و دیگری پدیده طبیعی بودن)، برای دورکیم مهم این است که یک جامعه آرمانی را باید به تمام صفات موردنظر متصف کرد، هرچند اجتماعشان به تضاد بینجامد.

۲. جامعه چون علت و غایت بشر است، قابل درک برای افراد زیر مجموعه خود، که در واقع معالیل او می‌باشند، نیست.

۳. مهم‌ترین ارزش برای یک انسان اجتماعی این است که مطیع قوانین مدنی جامعه خود باشد. از این رو گناه و ارتکاب جنایات چیزی نیست جز تخلف از آن قوانین و مجازات و فرجامی برای این گونه افراد جز جزای تعیین شده از طرف جامعه معنا ندارد. از این رو، درجات کمال و نقصان انسان، منوط به پیروی یا سرکشی از خواست و اراده جمعی می‌باشد و به همین تناسب، ضعف و نقصان افراد بشر از آن نظر است که خود را با اوامر و نواهی اخلاقی جامعه خویش همگون و سازگار نمایند. در این نگاه، حتی اگر جامعه نژادپرستی، هم‌جنس بازی و نفی عبادات فردی را برگزیند، فرد با همگامی جامعه هست که می‌تواند به حقیقت و انسانیت دست یابد.

۵. اخلاق و جامعه

از نظر دورکیم، اخلاق، آن‌جا معنا می‌یابد که تعدادی از افراد بشر به صورت گروهی با یک‌دیگر زیست داشته باشند و به تعبیر دیگر، اخلاق از جایی آغاز می‌شود که وابستگی به یک گروه آغاز گردد؛ حال این گروه هر چه می‌خواهد باشد (۱۲، ص: ۵۱). بشر فقط از آن رو موجودی اخلاقی است که در جامعه زندگی می‌کند؛ چون اخلاقی بودن عبارت است از هم‌بسته‌گروه خود بودن (۱۵، ص: ۴۲۶)، نه آن‌چه انسان‌ها در حالت‌ها و موقعیت‌های انفرادی انجام می‌دهند. هم‌چنین می‌گوید: ما به خوبی احساس می‌کنیم که فرمانروای ارزش‌گذاری خویشتن نیستیم، بلکه موجوداتی مقید و مجبوریم و آن‌چه ما را مقید و مجبور می‌سازد همان آگاهی جمعی است (۱۲، ص: ۵۱۱). جامعه غایت عالی هرگونه فعالیت اخلاقی است (۱۲، ص: ۷۴) و بالاتر این‌که ارزش‌ها فرآورده‌های باورهای همگانی‌اند (۱۲، ص: ۷۸).

از این رو، اخلاق زمانی معنا دارد که جامعه‌ای وجود داشته باشد و افراد باید در تشخیص و تعیین ارزش‌ها به همین جامعه مراجعه کنند. هرچه را خوشایند و مورد پسند اقوام و گروه‌ها بود، خوب و آن‌چه را آن‌ها مردود و ناخوشایند می‌دانند از مصادیق بد و نامطلوب به حساب می‌آید.

۶. دین و جامعه

از دیگر ارکان فکری امیل دورکیم در داستان جامعه محوری، این است که او می‌کوشد دین و جامعه را دو روی یک سکه جلوه دهد؛ زیرا هر دو نماد اتحاد و یگانگی یک ملت یا

گروه در عقاید و قوانین مشترک است. دین هدفی جز هماهنگی مردم در قوانین مدنی و التزام به رعایت آن‌ها، و جامعه نیز نهایی جز عقیده‌مند نمودن مردم بر اساس منافع مصوب و مشترک گروه ندارند، در نتیجه، با توجه به جامعه‌گرا بودن دورکیم، دین به تبع جامعه و در طول جامعه است که ارزش و اعتبار می‌یابد.

این هماهنگی و رابطهٔ نماد و نمودی دین و جامعه در تعریف او از دین نیز به طور واضح و آشکار آمده است: دین عبارت است از دستگاهی هم‌بسته [نظامی یگانه] از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی و مقدس که همهٔ پیروان را در یک اجتماع اخلاقی به نام کلیسا [یا امت واحد] متحد می‌کند (۱۴، ص: ۶۳).

مبنای تعریف مذکور این است که دین از منشأ و خاستگاهی اجتماعی بهره‌مند است و از این رهیافت، پدیده‌های دینی از نوع مقوله‌های اجتماعی‌اند (۱۹، ص: ۱۹۷). دین راهی مخصوص برای نمایش واقعیات اجتماعی است (۱۰، ص: ۷۵).

پس امر قدسی امر اجتماعی است و امر دینی نیز امر قدسی است؛ در نتیجه امر دینی امری اجتماعی است (۲۸، ص: ۱۱۵) و نیازی را نیز که دین برمی‌آورد نیازی اجتماعی است (۲۰، ص: ۲۵۲) نه فطری و ثابت.

علاوه بر این، با توجه به تعریف بیان شده، زمینهٔ اطلاق دین بر شرایع گوناگون از توت‌پرستی انسان‌های بدوی تا خداپرستی موحدان هموار گردیده است؛ به ویژه این که مبنای اجتماعی بودن دین را در مرحلهٔ آغازین از طبیعت‌پرستی فرا گرفت و سپس آن را به هر اعتقاد مقدس مافوق بشری و متافیزیکی سرایت داد. این سخن آن جا قوت می‌گیرد که او از تعظیم بومیان استرالیایی در مقابل توت‌ها و برگزاری آیین‌های مذهبی نتیجه گرفت که عبادت خدایان و نیروهای فوق طبیعی در واقع، همان عبادت جامعه و پیوندهایی است که با کنش متقابل مردم و تماس‌های افراد با یک‌دیگر به وجود می‌آیند (۷، ص: ۳۲). خدایانی که انسان‌ها به صورت دسته جمعی می‌پرستند همان تجلی‌های قدرت جامعه‌اند. جامعه پدر همهٔ ماست؛ از این رو، حق‌شناسی عمیقی که تا کنون نسبت به خدایان داشته‌ایم باید در مورد جامعه مبذول داریم (۱۹، ص: ۱۹۸)، چرا که در واقع، خدا و جامعه یکی است (۱۹، ص: ۱۸۲). فرد مؤمن در برابر خدا سر فرود می‌آورد، زیرا او می‌پندارد که هستی خود و به ویژه، هستی ذهنی و روح خویش را از خدا دارد. همین دلایل را ما دربارهٔ احساس نسبت به جمع ارائه می‌دهیم (۱۲، ص: ۱۰۱). این دو به قدری با هم ملازم و مقارن‌اند که تا جامعه وجود دارد، دین نیز خواهد بود و نمی‌توان آرمان جامعه بی‌دین را تصور کرد و در پی آن کوشید (۱۴، ص: ۵۹۳). پس دین و اخلاق نمی‌توانند بدون یک

بافت اجتماعی وجود داشته باشند (۵، ص: ۱۵۲) و یا حتی دوام بیاورند، زیرا جامعه ایده‌آل، اساس و بنیان دین است (۱، ص: ۳۹۰).

بنابراین دورکیم در جامعه‌شناسی دین بر آن است تا القا کند انسان‌های پای بند به دین در واقع، به جوامع حاکم ملتزم هستند (۲۷، ص: ۷۶) و ریشه تعهدات دینی آن‌ها را می‌توان در تعهدات اجتماعی‌شان پیدا کرد [شهر خدا چیزی نیست جز بازتاب شهر انسان] (۱۹، ص: ۲۰۰). حقیقت انسانیت چیزی نیست جز خوشایندی روح و وجدان جمعی.

امیل دورکیم خود به عنوان مؤسس و مدافع برگشت دین به جامعه، در کتاب صورت بنیانی حیات دینی، که مهم‌ترین اثر او در تفسیر جامعه‌شناسی دین است، این ارجاع و بازگشت را چنین القا می‌کند: دین امری به حد اعلا اجتماعی است. تصورات دینی تصورات جمعی‌اند، مناسک دینی هم شیوه‌های عملی هستند که درون گروه‌های گرد هم آمده پیدا می‌شوند جهت برانگیختن و زنده نگه‌داشتن یا بازسازی برخی حالت‌های ذهنی گروه‌ها (۱۴، ص: ۱۳). هدف این آیین‌های دینی تقویت و انسجام جامعه می‌باشد (۵، ص: ۱۸۲). در این صورت، آن نیروی اخلاقی که مؤمن تابع آن است و بهترین بخش وجودی خود را در راه آن می‌نهد چیزی غیر از جامعه نیست (۱۴، ص: ۲۰۹). در این صورت، باورهای دینی و الوهی باید خود را دایرمدار و فدای تصمیمات جمعی نماید.

دورکیم پا را فراتر از این‌ها می‌نهد، زیرا از نظر او جامعه نه تنها نماد دین است، بلکه نقش خداآفرینی و دین آفرینی نیز دارد؛ چنان که تصریح می‌کند جامعه برای ادامه حیات خود و تغذیه مداوم اخلاقی اعضای خویش، وجود متعالی [دین مشترک] را می‌آفریند و به آن به چشم پرستش می‌نگرد و بدین‌سان آن را موجودی مقدس و جدا از ساحت امور عادی می‌نگرد (همان، ص: ۲۹۲). از این رو، دین محصول جامعه است (۵، ص: ۱۸۲) و اعتقادات، شعائر و وجودهای مقدس مخلوق فکر جمع‌اند که در دوره‌های جوشش جمعی ایجاد و تعیین می‌شوند (۱۰، ص: ۷۵).

بنابراین نتیجه هم‌گرایی دین و جامعه از چند نظر قابل توجه است:

۱. دورکیم به شیوه گام به گام و در سه مرحله به اهداف خود نزدیک می‌شود. زیرا او ابتدا جامعه‌گرایی است همراه با دین‌گرایی که هر دو را سمبل اتحاد و یک‌دلی می‌داند. در مرحله بعد دین‌مداری حقیقتی فی‌ذاته و مستقل نیست، بلکه اعتقاد به آیین‌های لاهوتی، در واقع و فطرت درونی، نوعی بازگشت و هم‌بسته شدن به خواست جمعی و گروهی می‌باشد. در مرحله آخر، دین به عنوان محصول و مخلوق جمع القا می‌شود که بشر بر اساس مصالح و منافع گروهی خود و برای دوام و قوام جامعه به ایجاد آن روی می‌آورد و اوامر اخلاقی مورد نظر جامعه را در قالب دین ارائه می‌نماید.

۲. دورکیم از دو راه می‌خواهد مردم را تسلیم ارادهٔ جمعی نماید: یکی بعد حقوقی، یعنی التزام افراد به قواعد مشترک و مدنی که نوع انسان‌ها به چنین چیزی باور اجتماعی دارند و طرحی جدید به نظر نمی‌آید، اما برای ضمانت اجرایی بیشتر این هدف، به ویژه در نزد دین‌مداران و معتقدان به اصول متافیزیکی، راه دیگری را بر می‌گزیند که همان یکی جلوه دادن جامعه و دین است تا از این راه دغدغهٔ دین‌مداران و اخلاق‌باوران را نیز فرونشاند.

۳. نه تنها به این همانندی پیش گفته بسنده نمی‌کند، بلکه واقعیتی فراتر از این خبر می‌دهد و آن این که دین بر منوال جامعه و هماهنگ با ویژگی‌های زمانی و مکانی جامعه متغیر می‌شود. در این صورت، نباید اصراری بر ادیان کهن و توحیدی داشت، زیرا همهٔ ادیان از فلسفهٔ وجودی مشترک برخوردارند و آن باورمندی گروهی از افراد به یک دین است که هم در خداپرستی و هم توت‌مپرستی قابل دریافت است، و این همان ادعای رسمی دورکیم است که دین و جامعه دو روی یک سکه‌اند.

۴. نمی‌توان هر گونه رابطه و هم‌گرایی میان مارکس و دورکیم را در نظریهٔ جامعه‌شناسی دین نادیده انگاشت، با این تفاوت که مارکس به صراحت و بدون محافظه‌کاری دین را افیون و افسون‌گر جامعه می‌پنداشت، اما دورکیم، همان‌گونه که پیش از این آمد، به صورت خزنده و گام به گام به این نتیجه رسید که دین در جامعه بهره‌ای از حقیقت، جز همان کارکرد اجتماعی ندارد. او دین را از هر گونه تأثیرگذاری بر جامعه بی‌بهره می‌نماید که در نهایت، به نوعی سکولاریسم اخلاقی می‌انجامد. پس در نتیجه، مارکس و دورکیم هر دو دین را از صحنهٔ اجتماع کنار می‌گذارند.

۵. دین به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های ارزشی و اعتقادی از هیچ نوع ثبات و جزمیتی برخوردار نیست و صرفاً تأمین‌کنندهٔ مصالح و منافع ارادهٔ جمع است. در این صورت، جامعه با توجه به موقعیت و شرایط بقا و دوام خویش، به خلق و ایجاد دین و آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی مبادرت می‌نماید و این یعنی به نسبت‌گرایی انجامیدن آموزه‌ها و باورهای ارزشی و اخلاقی و غیر واقع‌گرا بودن آن‌ها.

۷. نقد و بررسی

اهتمام به رأی و نظر جامعه و گروه‌های بشری، امری ممدوح و ستودنی بوده، مورد تأیید عقل و شرع نیز می‌باشد؛ زیرا در جامعه است که بسیاری از فضایل انسانی و الهی، مانند ایثار، عاطفه و خدمت به دیگران تحقق می‌پذیرد.

اما آنچه سبب نابهنجاری‌های اجتماعی و اخلاقی را فراهم می‌آورد تأکید افراط‌آمیز دورکیم در نادیده انگاشتن فرد و ارزش‌های اخلاقی افراد و به حاشیه راندن آن‌هاست. هم‌چنین نگاه بشری به دین و آن را محصول خواست جمعی جلوه دادن از دیگر پیامدهای ناگوار جامعه‌گرایی است که در مجموعه این نظریات، باورهای متافیزیکی انسان‌ها نسبی و بی‌ثبات انگاشته می‌شود.

از این رو، همواره دورکیم مورد طعن و جرح منتقدان و مخالفان بوده است. در این پژوهش نیز تحت دو عنوان، یکی جامعه برتر از اخلاق و دیگری جامعه فراتر از دین، به تجزیه و تحلیل مبانی اصالت جامعه خواهیم پرداخت.

۱.۷. جامعه برتر از اخلاق

آیا جامعه می‌تواند پدیده‌ای طبیعی و واقعیتی عینی و مستقل از روان‌شناسی و دیگر ابعاد فردی و در نتیجه، خواست و خرد جمعی تعیین‌کننده ارزش‌های فردی باشد؟ این‌ها از جمله سؤالاتی هستند که جامعه‌گرایی باید از عهده پاسخ آن‌ها برآید و به اثباتشان بپردازد؛ حال آن‌که این‌ها علاوه بر نامستدل بودنشان، آثار و نتایج ناگوار در پی دارند، زیرا اگر مراد دورکیم از این که پدیده‌های اجتماعی حقایقی مستقل‌اند این است که با پدیده‌های طبیعی فرقی ندارند، باید گفت با عمل خود او منافات دارند، زیرا او خود کوشیده است به معنایی که افراد و گروه‌ها به اعتقاد و شیوه زندگی خود می‌دهند دست یابد، چرا که درک نمودهای اجتماعی عبارت است از درک معانی درونی آن‌ها (۱، ص: ۴۱۳)؛ حال آن‌که فهم پدیده‌های طبیعی جز از راه آزمایش و تجربه امکان‌پذیر نیست؛ برخلاف وقایع اجتماعی که معلول عوامل از پیش تعیین شده‌ای نمی‌باشند.

بر اساس دیدگاه جامعه‌گرایی اگر انسان در جامعه نباشد، حیوانی بیش نیست. در جواب باید گفت: کافی نیست که گروهی از حیوانات با هم زندگی کنند تا بتوانند زبان و صور عالی هوش را پدید آورند. جامعه برای توسعه نوع بشر لازم است، اما کافی نیست، مگر این که خود این حیوانی که نامش بشر است، واجد استعدادهایی باشد که متمایزکننده او از دیگر انواع باشد (۱، ص: ۴۲۰). جامعه تنها می‌تواند عوامل رشد یا سقوط آن استعدادها را فراهم آورد. بعید نیست که نظریه دورکیم در دیدگاه نویسندگانی مانند سارتر که «انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد» تأثیر به‌سزایی داشته باشد (۹، ص: ۹).

از این رو، لازمه نظریه دورکیم نوعی جبر اجتماعی است که در آن افراد از خود هیچ‌گونه اراده و استقلال شخصی ندارند (۲۵، ص: ۵۹۴). این دیدگاه به نفی هویت و استعدادهای انسانی می‌انجامد و بر مبنای آن، احساس اختیار خیال و توهمی بیش نیست؛ زیرا این فرض که هر فرد ساخته شده دست جامعه است معنایش این است که او باید

سازندگی جبری اجتماعی را لزوماً بپذیرد. در این صورت، اکتشافات و نوآوری‌هایی که برای اولین بار در جامعه بروز می‌کند چگونه تفسیر می‌شود؟ (۹، ص: ۹۹). ابتکارات افرادی مانند گالیله یقیناً باید محکوم شوند، حال آن‌که بر عکس، اخلاق برتر، غالباً در تضاد با جامعه، به دست سنت‌شکنان، اصلاح‌طلبان و فیلسوفانی که در مخالفت با جامعه می‌کوشیده‌اند ایجاد شده است (۱۶، ص: ۳۰۶)، نه این‌که اخلاق و ارزش‌ها دست مایه نگرش فرهنگ‌های گوناگون اقوام و ملل غیر متکی به متافیزیک باشد. اگر چنین بود، امروز نباید از اخلاقیات مورد تأیید و تأکید ادیان الهی، مانند خوبی عدل و ناپسندی ظلم و نفی بی‌حرمتی به والدین اثری باقی می‌ماند.

در این راستا، برجسته‌ترین نوآوران فردی مصلحان بزرگ الهی‌اند که بر خلاف حرکت عادی و روال طبیعی جامعه قدم برمی‌دارند و گاه حتی یک فرد نیز در آغاز با آن‌ها همگام نمی‌شود. به تعبیر جان هیک، پیامبر به لحاظ صفاتش، نوآوری است که از قواعد اخلاقی مستقر فراتر می‌رود و پیروانش را به پذیرش تکالیف اخلاقی جدید و مؤثر در حیات آن‌ها فرا می‌خواند. اگر منشأ تکالیف اخلاقی فقط تجربه گروهی منسجم باشد، این امر حرکت نوآورانه پیامبران را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ [از این رو] نظریه جامعه‌گرایانه، مناسب جامعه‌ای بسته، ایستا و ثابت است. این نظریه چگونه می‌تواند اعتلای اخلاقی را که به وساطت پیش‌تازان آن جامعه به وجود آمده است توضیح دهد (۲۷، ص: ۷۷)؟ اگر نظریه جامعه‌شناختی درست باشد، احساس و تأیید مساعدت الهی در چنین مواردی به حداقل خواهد رسید یا کاملاً منتفی خواهد بود؛ اما شواهد نشان می‌دهد که غالباً احساس پشتیبانی و تأیید الهی در چنین مواقعی در حد اعلا وجود دارد. این افراد از طریق احساس ندای واضح دعوت و هدایت موجود سرمدی، نشاط و نیرو یافتند (۲۷، ص: ۸۰). گذشته از این، تقابل جامعه و فرد بدین معناست که در واقع، افراد در مقابل هم نوع خودشان مقاومت کرده‌اند. عدم تابعیت جامعه از اراده فرد، خود دلیل است که جامعه به اراده سایر افراد نیز بستگی دارد، نه این‌که چیزی به نام جامعه وجود دارد که تابع اراده فرد نیست و در برابر آن مقاومت می‌کند (۲۳، ص: ۷۹). لذا گاهی جوامع می‌کوشند تا خط و مشی‌های اجتماعی خود را تعمیم دهند تا نظر مخالفان را عقیم کنند (۲۳، ص: ۷۹) و در حد امکان، نظر افراد غیر موافق با حرکت عمومی جامعه را پذیرا می‌شوند؛ به ویژه اگر این ناهمگونی‌های ناسازگار از نوع نگرش‌های ارزشی و اخلاقی مقتبس از حقیقت و فطرت باشد.

سؤال دیگر این است که جامعه‌گرایان، حسن و قبح اخلاقی را چگونه می‌توانند توجیه و تفسیر نمایند؟ آیا از دید جامعه‌گرایی می‌توان به ثبات خوب یا بد بودن یک آموزه اخلاقی باور داشت؟ اگر در یک جامعه‌ای اصلی را بر حق بدانیم و در جامعه دیگر اصلی دیگر را،

عملاً به نسبی‌نگری اخلاقی پای بند خواهیم بود و اگر نتوانیم هیچ اصلی را بر حق بدانیم و توجیه عقلانی کنیم به شکاکیت ملتزم خواهیم شد (۲۳، ص: ۷۹) و افراد را به سردرگمی اخلاقی خواهیم کشاند.

تعریف مفهوم یک فرهنگ یا جامعه بسیار مشکل است؛ هم‌چنین ممکن است یک فرد به چند خرده فرهنگ متعلق باشد که هر یک با ارزش‌های متفاوت و بر اصول و توافقات متفاوت تأکید می‌کند، یا مانند شخصی که به رغم عضو ملت خاص بودن، تعلق خاطری هم به گروه دیگری داشته باشد، مانند شخصی که عضو کلیسای کاتولیک رم است و به همین سبب سقط جنین را حرام می‌داند و از سوی دیگر، شهروند آمریکا است که سقط جنین را جایز می‌داند (۶، ص: ۳۳۴).

خواست دورکیم این است که آرمان اخلاقی، آرمانی اجتماعی باشد و جامعه ارزش خود را به باورهای اخلاقی منتقل کند؛ حال آن‌که جامعه واقعی‌تری تجربی است و نمی‌تواند تعیین‌کننده محتوای اخلاق باشد. این ادعای دورکیم از دو حال خارج نیست: یا جامعه به طور کلی متضمن نوعی اخلاقیات است که نمی‌تواند به اخلاقی معین و واحد بینجامد، زیرا همیشه در جوامع گوناگون، تعارض بر سر محتوای اخلاقی بودن کارها وجود داشته است؛ یا مقصود این است که اراده اخلاقی ما تحت فرمان یک اراده اجتماعی است. ولی چنین جمله‌ای را می‌توان به طور معکوس هم به کاربرد و گفت گزینش یک هدف اجتماعی یا سیاسی تابعی است از یک آرمان اخلاقی (۱، ص: ۴۴۸)؛ از این رو سؤال "چه می‌کنیم؟" سؤال قابل فهمی است که جامعه‌گرایان می‌توانند به آن پاسخ دهند، اما "چه باید بکنیم؟" سؤال علمی نیست و به همین جهت جامعه‌گرا جوابی برای آن ندارد، زیرا اصلاً موضوع خارجی ندارد (۱۷، ص: ۲۱۸). سرانجام در صورتی که جوامع دارای اصول اخلاقی مختلف باشند و هر اخلاقی نیز ریشه در جامعه داشته باشد، نتیجه این خواهد بود که هیچ اصل اخلاقی که دارای اعتبار عام برای همه فرهنگ‌ها و همه مردم باشد وجود ندارد (۶، ص: ۳۲۷).

بنابراین رویکردهای مبتنی بر اصالت و اراده جمعی دربردارنده محذورات گوناگونی خواهد بود که نمونه‌های زیر از جمله آن‌ها هستند:

۱. جامعه نمی‌تواند یک شیء یا پدیده طبیعی باشد، چه آن‌که جامعه امری مرکب و اعتباری است که دائماً در حال تغییر و تحول می‌باشد و دآوری درباره آن به رأی و نظر افراد بشر موکول است. در مقابل، پدیده‌های طبیعی به عنوان یک شیء خارجی و محسوس، جز از منظر آزمایش و دستگاه‌های تجربی قابل تجزیه و تحلیل نیستند؛ از این رو با گذشت زمان و پیشرفت‌های تکنولوژیکی است که زوایای مخفی امور طبیعی آشکارتر می‌گردد.

۲. پارادوکس و خودشکنی را نمی‌توان از جامعه‌محوری بر حذر داشت، زیرا از یک سو گفته می‌شود روح جمعی بر افراد حاکم است و اجازه هر گونه تصمیم‌گیری فردی از آن‌ها سلب می‌شود و از سوی دیگر، امیل دورکیم برخلاف عرف حاکم بر جامعه یا اکثریت آن، رویکردی جدید را بنیان می‌نهد و بر تحمیل آن بر جامعه اصراری فراوان دارد؛ یعنی تمام باورهای اخلاقی و ارزشی دنیای مسیحیت را نادیده انگاشته، خوب و بد و صواب و خطا را دایرمدار خوشایندی و ناپسندشماری جامعه می‌داند.

۳. اجتماع دو صفت متضاد برای جامعه، یکی این که پدیده طبیعی است و دیگری این که دارای روح و شخصیت می‌باشد، خود نوعی تناقض آشکار به نظر می‌آید.

۴. نسبی‌نگری اخلاقی نیز مولود دیگر اصالت جمع است؛ زیرا هر جامعه، طبق تعریف دورکیم، آداب، رسوم و سنت‌های مشترکی دارد که برای دوام و قوام خود، به سازمان‌دهی این اشتراکات می‌پردازد. از دید او، مهم‌ترین اولویت برای فرد، مصالح و منافع مورد نظر گروه می‌باشد. در این صورت، یک آموزه اخلاقی در جوامع گوناگون و حتی زمان‌ها و حالات مختلف یک جامعه مدنی، تفسیر واحدی نخواهد داشت. با این تلقی، سقط جنین در یک جامعه مباح و در جامعه دیگر حرام است و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد؛ زیرا هیچ کدام از یک حسن یا قبح ذاتی و راستین برخوردار نمی‌باشد. این بزرگ‌ترین نقص و نقضی است که بر اصالت داشتن جامعه وارد است. به عبارت دیگر، نتیجه عدم تعیین نوع جامعه، یعنی ابداع و اختراع نگاه‌های اخلاقی گوناگون بر محوریت جوامع حاکم، به معنای ناممکن بودن اطلاق حق یا باطل بر هر کدام از آن‌ها می‌باشد که در نهایت به پلورالیسم اخلاقی خواهد انجامید.

از این رو می‌بینیم حتی افرادی مثل جان هیک که خود مؤسس و مدافع پلورالیسم دینی هستند و برای همه ادیان بهره‌ای از حقیقت را باور دارند، این نگاه را بر نمی‌تابند و به شدت بر افروخته شده و نمی‌پذیرند دین همان جامعه باشد.

۵. در بسیاری از موارد، مانند قیام مصلحان و به ویژه انبیای الهی، پس از مدتی، جای فرد و جامعه عوض می‌شود و رویکرد نوآورانه توحیدی پیامبران، به فرهنگ غالب و حاکم ارزشی و اخلاقی جامعه تبدیل شده، باورهای شرک‌آلود پیشین مطرود و یا در اقلیت قرار می‌گیرند، حال آن که تقدم و تفوق جامعه باید دائمی و ذاتی باشد؛ همانند دخترکشی که روزگاری فرهنگ غالب و حاکم جامعه بود، اما دیری نپایید که جای خود را به نگرش‌های اخلاقی و الهی داد و گناه سابق به عنوان یک عمل ضدارزش و نابخشودنی به حساب آمد.

۶. دورکیم از یکی از سازمان‌هایی که خود آن‌ها را برای بقای بشر ضروری می‌دید، غفلت کرده است و آن دادگاه حل اختلاف جوامع است؛ همان چیزی که هنگام اختلاف نظر

دو گروه پیرامون ظلم یا عدالت نسبت به ملت‌های ضعیف، می‌توانست تعیین کننده باشد، زیرا بر مبنای این مکتب، تمام جوامع خود را معیار حق می‌دانند.

۷. تساهل اخلاقی در دو بعد نظری و عملی از دیگر نتایج جامعه‌محوری است. در بعد نظری، چون ملاک تعیین نظریه‌های اخلاقی خواست و اراده جمعی بوده و هیچ‌گونه جزم‌گرایی و ثبات اخلاقی معنا ندارد و از بعد عملی نیز از آن رو که انجام هرگونه عمل ناهنجار اخلاقی موردپسند یک جامعه، مباح شمرده می‌شود و برخورد دیگر افراد با آن‌ها غیراخلاقی است، حتی اگر به قتل یک انسان بی‌گناه منتهی شود. علاوه بر این، پذیرش تسامح و تساهل اخلاقی، پارادوکس و خودستیزی دیگری است که از وجود آن عدمش لازم می‌آید؛ به ویژه این‌که گاه جامعه‌گرایی اخلاقی ناهنجاری‌هایی را فراهم می‌آورد؛ مانند این‌که دربارهٔ برخورد با نژادپرستی، گروهی از افراد جامعه آزادی و گروه دیگر تسامح اخلاقی را برگزیده، وظیفهٔ اخلاقی خود بدانند که گزینش هر کدام دیگری را با بن بست مواجه می‌کند.

۲.۷. جامعه فراتر از دین

انحصار دین در کارکردی ظاهرگرایانه در راستای هم‌دلی افراد، با محوریت عقاید و سنن مشترک، نگاهی سطحی‌نگر و غیرمنصفانه است. البته جای هیچ‌گونه شکی نیست که هر دینی با توجه به شرایط و نیازهای فردی، اجتماعی و معنوی انسان‌ها شکل می‌گیرد، اما چنین نیست که دین صرفاً پاسخ کارکردی به نیاز جامعه به انسجام و همبستگی باشد. مراجعه به ادیان آسمانی، به ویژه اسلام، نشان می‌دهد که این ادیان ساختهٔ جامعه نبوده و از منشأ الهی برخوردارند. ایجاد همبستگی اجتماعی و تقویت آن میان پیروان، بخش کوچکی از کارکردهای دین است (۵، صص: ۱۸۲-۱۸۳). امروزه همه توافق دارند که حقوق اخلاق و حتی خود اندیشه‌های علمی همه در دین پدید آمده‌اند و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند و باور کردنی نیست که دستگاه‌های فکری مانند دین، با این مقام مهم که همواره مردم نیروی حیات را از آن‌ها برگرفته‌اند چیزی جز تار و پودی از اوهام نباشد (۱، ص: ۱۹۷).

افزون بر این، اعتقاد به وجود خدا همواره با التزام اجتماعی توجیه نمی‌شود، زیرا این گونه نیست که متدینان همیشه برای حفظ جامعه به دین گرایش بیابند؛ بلکه گاهی برای حفظ دین بر خلاف جامعه حرکت می‌کنند (۱۱، ص: ۱۷۳) که نمونهٔ روشن آن را در دوره‌های آغازین ادیان الهی می‌بینیم؛ دوره‌ای که پیروان و معتقدان بسیار اندک راهی برخلاف تفکر حاکم بر جامعه پیمودند و نتیجهٔ مطلوب را دست‌یافتنی دیده، و در نهایت، نگرش‌های دینی و معنوی سنت شکنان و اصلاح طلبان فائق آمد.

دورکیم به این دلیل که توتّم نماد خدا و جامعه است جامعه و خدا را یکی دانسته (۵، ص: ۱۸۳)، می‌گوید: آدمیان در توتّم‌پرستی بدون این که خود بدانند جامعه را می‌پرستند (۱، ص: ۴۰۴). او دین‌شناسی را با توتّم‌پرستی در مناطق استرالیا خلط کرده و احکام جامعه‌شناختی آن را به تمام جوامع سرایت داده است که این زاییده‌ی نوعی روش‌شناسی نادرست می‌باشد که در منطق، به تمثیل شهرت دارد و هیچ اعتبار منطقی ندارد (۱۱، ص: ۱۷۴).

در منطق جامعه‌پرستان، خداپرستی نیز به مثابه اشکال مختلف اجتماع یافت می‌شود؛ از این رو، خدایان فراوانی نیز به تعداد جوامع کوچک و بزرگ در حال پیدایش و سربرآوردن‌اند، این خداسازی و دین‌پروری هم‌چنان بی‌وقفه و بدون معیار و ملاکی مشخص ادامه دارد؛ همان گونه که دورکیم، خود بعد از تأکید بر این که دین و جامعه همواره قرین هم هستند می‌گوید: این سخن به این معنا نیست که حتماً ادیان کهن تا ابد بر جای خواهند ماند و دین تازه‌ای جای آن‌ها را نخواهد گرفت (۱۴، صص: ۵۹۳)؛ زیرا اگر دین در اصل همان بازنمود متعالی قدرت‌های جامعه باشد، از بین رفتن دین سنتی نباید ناگزیر فروپاشیدگی جامعه را به دنبال آورد (۱۹، ص: ۷۷).

شاید دورکیم می‌گفت: جوامع ماشین‌های خداسازی‌اند (۱، ص: ۴۰۳)؛ چرا که این حیوان عاقل برای حفظ هستی اجتماعی خود، خدا را خلق کرده است (۲۷، ص: ۷۷)؛ حال آن که اگر خداوند فقط طنین و بازتاب جامعه است که صورت‌های رفتاری خاصی را به سود آن جامعه بر اعضای آن تحمیل نموده است، اصل و منشأ تکلیف که باید تساوی همه نوع بشر را شامل گردد چیست؟ (همان)

پس روشن شد که این گونه افراد برداشت درستی از ساختمان اجتماع، ماهیت ایدئولوژی و مذهب نداشته‌اند (۲۵، ص: ۵۹۸). هم‌چنین چند اشکال نقضی که بر التزام به جامعه‌نگری پدید می‌آید این است که اگر دین همانند پرچم، نماد ویژه و خاص هر جامعه است، چرا گاه چندین جامعه متفاوت یک دین دارند و یا گاه مردم یک جامعه به چندین شریعت معتقدند؟ دیگر این که قانون شکنی اجتماعی باید مساوی با بی‌دینی باشد، اما گاه می‌بینیم برخی افراد اعتقادی به دین رسمی جامعه خود ندارند ولی نسبت به قوانین اجتماعی پای‌بند هستند و اشکال آخر این که در برخی ادیان مانند اسلام، آن چه مهم نیست تعلقات قومی است و آن چه اهمیت دارد، باورهای مشترک دینی است که اتحاد مسلمانان بر اساس این اعتقادات واحد می‌باشد (۳، صص: ۶۸-۶۹).

ای بسا هند و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون نامحرمان

در پایان، به برخی از محذوراتی که به نظر نگارنده می‌رسد اشاره می‌گردد:

۱. دورکیم با نگاهی تک بعدی به دین آن را همسان، جامعه دیده است، حال آن که تنها یکی از ویژگی‌های دین ایجاد هم‌بستگی و یک‌دلی متدینین به آن دین می‌باشد. علاوه بر این، دین نسبت به رابطه فرد با خدا و با خود نیز آموزه‌های خاص و ویژه‌ای دارد و می‌توان آن‌ها را باورهای الهی و انسانی نامید.

۲. او دین را صرفاً یک امر نمادین، همانند پرچم واحد و زبان مشترک یک ملت دیده است، حال آن که ادیان الهی علاوه بر این جنبه‌های نمادین، دارای حقایق متافیزیکی نیز می‌باشند. اما از این رو که او شریعت را یک امر ظاهرگرایانه و دست‌ساز دیده است، آن را از هر محتوای قدسی و الهی عاری نموده و در حد یک قرارداد اجتماعی و عرفی تنزل داده است. از این رو، معاد و جهان پس از مرگ نیز بی معنا خواهد بود، به ویژه این که دورکیم جزا را فقط مربوط به سرپیچی و تخلف از قوانین مدنی و اجتماعی می‌داند.

۳. اگر دین در درون خود، علاوه بر ابعاد الهی و متافیزیکی، جامعه ساز نیز هست و گروهی از انسان‌ها با مناسک و عقاید مشترک به آن روی می‌آورند، چرا جامعه را برگزینیم که تنها یک بعد دارد و آن نیز از نظر کمیت و کیفیت تعریف شده نیست و می‌تواند یک جامعه دو نفری تا تمام افراد بشر را در بر بگیرد؟^۳ مهم‌تر این که برخی از جوامع، همواره تهدیدکننده و ناامن‌کننده محیط برای اخلاق و ارزش‌های الهی و قدسی انسان‌ها بوده‌اند و التزام به آن‌ها چه آثار زیان‌بار و عوارض نامیمونی را که به بار نمی‌آورند. در مجموع، تکثرگرایی جوامع همان پلورالیسم یا نسبیت‌گرایی اخلاقی را به بار خواهد آورد که جامعه‌گرایان خود از متهم شدن به آن گریزانند.

۴. اگر در جامعه‌ای واحد، دو شریعت باشد که یکی می‌گوید کودک‌آزاری مباح است و دیگری این عمل را نامشروع می‌داند، اعم از این که هر دو توحیدی یا غیرتوحیدی و یا عکس هم باشند و یا از نظر کمیت، مساوی یا مختلف باشند، ترجیح با کدام است و این تعارض را چگونه می‌توان حل نمود؟ جامعه‌گرایی نسبت به این نوع از معضله‌ها که بیشتر از نوع تضادها و تناقض‌ها باشند راهکاری راه‌گشا ارائه نداده است.

۸. نتیجه

در مکتب جامعه‌گرایی، تمام ارزش‌ها و نگرش‌های فردی بر مبنای پسند و پذیرش جامعه معنا می‌یابد، هم‌چنین دین از آن رو که کارکردی اجتماعی دارد و سبب هم‌بستگی گروه‌های مردمی می‌شود لاهوتی و مقدس است. حال آن که جامعه واقعیتی جز همان افراد با عقاید و منافع مشترک بر طبق قوانین مدنی خاص ندارد. علاوه بر این، التزام به خواست و اراده جمعی، فرد و نیازها و اهداف او را نادیده می‌انگارند. هم‌چنین در این رویکرد،

دین‌سازی بر مبنای مصالح گروهی امری رایج و متداول است و تمام ادیان، اعم از توحیدی و توتمی، هیچ بنیاد فراطبیعی و آسمانی ندارند.

از دیگر پیامدهای متفرع بر این رویکرد، نسبت‌گرایی اخلاقی است، زیرا از یک سو تعیین مفاهیم خوب و بد بر عهده جامعه است و از سوی دیگر، جوامع می‌توانند با توجه به بن‌مایه‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی حاکم بر آن‌ها، نگاه‌های متفاوت و بلکه متباینی نسبت به برخی آموزه‌های اخلاقی و ارزشی داشته باشند؛ مهم‌تر از همه این‌که جامعه‌گرایی نمی‌تواند خود را از گرداب پارادوکس و خودستیزی برحذر دارد.

یادداشت‌ها

1-Emile Durkheim

۲- البته برخی معتقدند تعریف کامل و جامعی تا کنون از سوی جامعه‌شناسان در تعریف جامعه نیامده است (۲۳، ص: ۲۱) و یا گفته شده این که گمان کنیم اصطلاح جامعه فی نفسه در مقابل فرد، به عنوان یک حقیقت مشخص تعریف شده است، نوعی مغالطه است (۱، ص: ۴۴۵).

۳- حال آن‌که می‌بینیم کسانی مانند فارابی در کتاب سیاست مدنی، جامعه را از نظر کمی و کیفی به انواع گوناگونی از نظر اعتبار و اهمیت تقسیم کرده است (بنگرید به ۱۸).

منابع

۱. آرون، ریمون، (۱۳۸۲)، *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ششم.
۲. استونز، راب، (۱۳۷۹)، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
۳. اسلامی، سیدحسن، (۱۳۸۲)، "رهیافت دین‌شناختی دورکیم"، *هفت آسمان*، قم، ش ۱۹، پاییز.
۴. اینلکس، الکس، (۱۳۵۱)، *جامعه‌شناسی چیست؟*، ترجمه دکتر یحیی شمس، تهران: مؤسسه عالی علوم سیاسی و امور حزبی.
۵. پالس، دانیل، (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. پومن، لوئیس، (۱۳۷۷-۱۳۷۶)، "نقدی بر نسبت اخلاقی"، ترجمه محمود فتحعلی، *نقد و نظر*، ش ۱۳ و ۱۴.
۷. ترنز، جاناتان اچ، (۱۳۷۸)، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، مترجم محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. توسلی، غلام عباس، (۱۳۸۲)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت، چ نهم.

۹. جعفری محمد تقی، (۱۳۷۸)، *فلسفه دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ دوم.
۱۰. جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، تهران: مرکز.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، *انتظارات بشر از دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. دورکیم، امیل، (۱۳۶۰)، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۳. _____، (۲۵۳۳ش)، *قواعد و روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، چ سوم.
۱۴. _____، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
۱۵. _____، (۱۳۶۹)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل: کتابسرای بابل.
۱۶. روبیزک، پل، (۱۳۷۷-۱۳۷۶)، *"اخلاق نسبی است یا مطلق"*، ترجمه سعید عدالت نژاد، نقد و نظر، ش ۱۳ و ۱۴.
۱۷. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۷۹)، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ سوم.
۱۹. کوزو، لوئیس، (۱۳۸۳)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علم، چ یازدهم.
۲۰. گالینکوس، آکس، (۱۳۸۳)، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: آگه.
۲۱. گلابی، سیاوش، (۱۳۷۴)، *اصول و مبانی جامعه‌شناسی*، تهران: میترا، چ چهارم.
۲۲. محسنی، منوچهر، (۱۳۶۶)، *جامعه‌شناسی عمومی*، تهران: کتابخانه طهوری، چ هشتم.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۸۴)، *مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *مجموعه آثار*، ج: ۳، تهران: صدرا.
۲۶. هولمز، رابرت ال، (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود اولیاء، تهران: ققنوس.
۲۷. هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.